

Moral y deseo en el *Espéculo de los legos* y el *Speculum al joder*

Alba Fernández Ramos
(Universidad de Alcalá / IEMSO)

1. Introducción

El alma del voluptuoso está en su cuerpo, mientras que el cuerpo del casto está en su alma. Esta reflexión muestra la tensión que existe entre dos formas antagónicas de concebir la vida: la entrega al placer corporal y la exaltación del dominio espiritual y moral sobre las pasiones.¹ Este conflicto adquiere particular relevancia en la Edad Media, época en la que el deseo y el cuerpo fueron interpretados como escenarios de enfrentamiento y control tanto en el ámbito religioso como en el social y cultural.²

Aunque durante la Edad Media la Iglesia no siempre consideró el cuerpo como una realidad intrínsecamente problemática,³ la doctrina del pecado original imprimió sobre este último y la sensualidad una fuerte connotación negativa. En este contexto, la carne fue entendida como un enemigo potencial del alma,⁴ al igual que el mundo y el demonio. De esta manera, el cuerpo pasó a concebirse como un mero instrumento de salvación o condena: su negación y disciplina mediante el castigo lo transformaban en aliado del bien, mientras que el exceso de cuidados y placeres sensoriales lo encaminaban a la perdición (Rubial García 1999, 20).

Al considerar el cuerpo el vector del pecado original y el ámbito en el que se inscriben la lujuria y otros vicios junto con sus manifestaciones físicas, la Iglesia configuró un modelo de sexualidad profundamente restrictivo que perduró durante siglos. Imbuidos de valores ascéticos, los Padres de la Iglesia consideraron que la castidad constituía la forma más elevada de vida cristiana. Desde su perspectiva, el sexo representaba un peligro moral, principalmente porque las pulsiones sexuales y las reacciones de los órganos genitales escapaban de un control efectivo por parte de la voluntad humana. Sin embargo, admitieron las relaciones sexuales para quienes se veían atormentados por las tensiones de la carne, siempre y cuando aceptaran el compromiso del matrimonio, la procreación⁵ y la crianza cristiana de los hijos. Cualquier otra práctica

¹ Le Goff & Truong (2005, 12) sostienen que la dinámica de la sociedad medieval se articula en torno a un conjunto de tensiones fundamentales: entre Dios y el hombre, el hombre y la mujer, la ciudad y el campo, la riqueza y la pobreza, la razón y la fe o la guerra y la paz, entre otras. Sin embargo, entre todas ellas, adquiere especial relevancia la que enfrenta el cuerpo con el alma. Además, el cuerpo cristiano constituye en sí mismo un foco de conflictos, puesto que oscila constantemente entre el rechazo y la veneración.

² Brundage (1987, 1) afirma que toda sociedad busca regular la conducta sexual, pues esta constituye una potencial fuente de conflictos capaces de alterar el orden social. La sexualidad humana rara vez se deja a la completa libertad individual al ser una fuerza poderosa y difícil de contener. Por ello, a lo largo de los siglos las comunidades han establecido límites, normas y mecanismos de control que se han articulado principalmente mediante las leyes, la religión y la moral.

³ En el siglo XIII, pensadores escolásticos como santo Tomás de Aquino y san Buenaventura valoraban el cuerpo como parte integral y positivo de la naturaleza humana, en lugar de verlo como un obstáculo o simple prisión del alma. Ambos sostenían que el cuerpo, unido al alma, contribuía activamente a la experiencia sensorial y la relación con lo divino (Le Goff & Truong 2005, 13).

⁴ Merece la pena recordar que en la Edad Media el ser humano se componía de dos elementos inseparables: un cuerpo, material y mortal, y un alma, etérea e inmortal. Además, el cuerpo carecía de autonomía y solo podía comprenderse en relación con el alma. Así, lo exterior (*foris*) y lo interior (*intus*) se encontraban en continua comunicación mediante un entramado de signos e influencias. Estas ideas heredadas de la Antigüedad fueron reelaboradas por los Padres de la Iglesia, quienes les otorgaron nuevos valores y funciones (Schmitt 1990, 66).

⁵ La procreación dentro del matrimonio no siempre fue considerada positivamente. Como señala Duby (1993, 19): “la pareja ideal es, por supuesto, aquella que, por decisión común, se fuerza a la castidad total. En los primeros siglos, los dirigentes de la Iglesia latina se apartaron casi todos del matrimonio como de

fuera del matrimonio cristiano y de este objetivo se vería como un acto reprobable (Bazán Díaz 2008, 167).

Sin embargo, pese a la rigurosidad del modelo cristiano, la cultura medieval se hallaba impregnada de representaciones y prácticas que contradecían abiertamente los ideales de castidad y continencia: sacerdotes lujuriosos que abusaban de su posición para seducir a las mujeres en el marco de la confesión, nobles que mantenían amantes al margen del matrimonio, religiosos que mantenían relaciones clandestinas, etc. Obras como *Los cuentos de Canterbury* o el *Decamerón* ofrecen abundantes ejemplos de una sexualidad festiva, lúdica y a menudo transgresora.⁶ Asimismo, las canciones de los goliardos celebraban el vino, el amor carnal y los placeres terrenales con un tono satírico y descarado:

When his might is manifest,
Bacchus' mounting fires
Kindle in the manly breast
Amorous desires.

Let the female of the species
Not look disapproving:
When a woman's on a spree she's
Much more kind and loving.

Bacchus, sending through her veins
Warm and potent juices,
Melts her mood and she remains
Apt for Venus' uses.
("Homage To Bacchus", p. 231, vv. 21-32)⁷

Igualmente, los juglares cultivaban composiciones que incluían episodios de adulterio, encuentros furtivos y erotismo sin pretensiones de corrección moral, como es evidente en muchas de las *vidas* trovadorescas y en los *fabliaux*. Por ejemplo, en uno de los relatos se narra la historia de una mujer que engaña a su marido con un amante más joven:

She, acting as guide,
ushered her paramour inside
and got him underneath the quilt,
and right away he went to tilt
in the tourney prescribed by Love.
Less than a nut's all he thought of
playing at any other game,
and, as for her, she felt the same.
("The good woman of Orléans", p. 2, vv. 151-158)⁸

algo repugnante. Lo apartaron tan lejos como era posible de lo sagrado."

⁶ En *Los cuentos de Canterbury* es posible destacar el "Cuento del molinero", el "Cuento del mercader" o el "Cuento del marino"; mientras que en el *Decamerón* resultan paradigmáticos relatos como la cuarta *novella* de la primera jornada, la mayoría de *novelle* de la tercera jornada o la segunda *novella* de la séptima jornada.

⁷ Cito por la edición de Whicher.

⁸ La cita procede de la edición de Dubin.

Este contraste entre norma y práctica, entre doctrina y cultura popular, revela la existencia de una pluralidad de discursos sobre la sexualidad en la Edad Media que, lejos de ser marginales, formaban parte activa del imaginario colectivo.

Dentro de las obras didácticas de esta época se encuentran los *specula* o espejos. El género medieval del espejo,⁹ que alcanzó su máxima difusión entre los siglos XII y XVI, tenía como finalidad última proporcionar al lector u oyente¹⁰ un modelo ideal al que debía de aspirar. Con el fin de instruir a estos destinatarios, ya fuese moral, religiosa o socialmente, los espejos recurrían con frecuencia a ejemplos, anécdotas, parábolas o colecciones de sentencias que permitían facilitar la comprensión de los pasajes más oscuros del discurso. Resulta especialmente revelador observar cómo textos de naturaleza tan dispar, aunque compartan un mismo molde literario, se convierten en espacios donde se negocian, se tensionan y hasta se parodian las fronteras del discurso eclesiástico. Esta forma común, lejos de ser casual, evidencia la circulación y apropiación de modelos didácticos que podían ser reinterpretados tanto para reforzar la disciplina moral como para explorar las dimensiones del deseo, el placer y el cuerpo desde otros registros.

El *Espéculo de los legos*, manual moralizante dirigido a los laicos, y el *Speculum al joder*, tratado erótico en catalán con raíces médicas orientales, ejemplifican de manera paradigmática esta dialéctica. Si bien ambos adoptan la forma del espejo, lo que cada uno presenta es diametralmente distinto: mientras el primero insta a una vigilancia constante del alma frente a las tentaciones carnales, el segundo ofrece una instrucción práctica sobre la seducción, la salud sexual y el placer, fundamentado en saberes médicos de origen árabe que desafían la ortodoxia cristiana.

Así pues, el presente artículo pretenderá examinar el contraste entre estas dos obras medievales que tratan la cuestión del sexo y el deseo carnal desde perspectivas opuestas. Mediante esta comparación se procurará evidenciar que la sexualidad y el libido no solo se abordaron desde la condena moral y el temor a la amenaza que suponen para la salvación del alma, sino también desde la curiosidad intelectual, la observación casi científica y la búsqueda de un equilibrio entre cuerpo y espíritu.

2. El *Espéculo de los legos*: un espejo para el alma

El *Espéculo de los legos* es una traducción castellana de mediados del siglo XV del *Speculum laicorum*, compilación de *exempla* que fue redactada posiblemente por un monje franciscano a finales del siglo XIII. El *Espéculo* se tradujo en un período histórico caracterizado por la creciente demanda de obras en lenguas romances, motivada por el hecho de que buena parte de la producción pastoral y teológica se había compuesto en latín, lengua que, para ese entonces, resultaba difícil de comprender incluso para muchos clérigos. De ahí que su propósito inicial fuese el de servir como manual de predicación en lengua castellana. No obstante, su aplicación no se limitó únicamente a esta finalidad, sino que también se utilizó como libro de lectura espiritual¹¹ (Fernández Ramos 2025b, 18).

⁹ El término espejo, espéculo o *speculum* se emplea en sentido alegórico y simbólico: igual que un espejo refleja la imagen de quien se mira en él, estos textos pretendían reflejar las virtudes, defectos y obligaciones de la vida cristiana y social para que el lector se reconociese en ellos y corrigiese su conducta (Schmidt, 1290-1292).

¹⁰ El género del *speculum* funcionó como un género-paraguas que englobaba obras destinadas a grupos muy diversos: mujeres, vírgenes, laicos, clérigos, pecadores, etc. (Bradley 1954, 100). Entre todos ellos destacan los espejos de príncipes, que son aquellos textos que presentan un retrato del príncipe ideal o consejos sobre el gobierno dirigidos al ‘príncipe’ y, a través de él, a todos los soberanos (Péquignot & Perret 2022, 4).

¹¹ Esta doble función queda atestiguada por la advertencia que figura en el manuscrito C (ms. 18.465 [15], Biblioteca Nacional de España, Madrid) al inicio del capítulo LVII, titulado *De como deue el omne esquiuar de morar con las mujeres*: “Este capítulo non se lea a la mesa” (Mohedano, 1951, p. XLII). Tal indicación sugiere que el códice se utilizaba en las lecturas realizadas durante las comidas en el refectorio de

Entre sus noventa y un capítulos es posible encontrar diversas secciones dedicadas a la regulación del deseo carnal y a la instrucción de los laicos en torno a la castidad y el matrimonio. Para ello, la obra recurre a breves narraciones que ejemplifican los peligros de la lujuria y sus consecuencias espirituales y sociales. En estas historias, los personajes que se dejan arrastrar por la concupiscencia terminan condenados al escarnio público o a la perdición eterna, mientras que aquellos que resisten a la tentación son recompensados con la gracia divina o con la salvación. Se insiste, de este modo, en que el cuerpo, dominado por los deseos, no es otra cosa que un campo de batalla donde el alma se juega su destino. Prueba de ello se observa en el *exemplum* 27, inserto en el capítulo cuarto, dedicado al tema del adulterio:

Recuentase que un sacerdote çelebro misas por el alma de su madre muerta e fizo otros muchos bienes por ella, e despues de siete años apareçiole su madre diziendo que era dañada para sienpre, porque fizo adulterio una vegada e non se confesó dello, e dixole él: ¿E a do son tantos bienes que feziste seyendo biuda e los que yo fize por ti ya muerta? E dixole ella: Las cosas que por mi feziste aprovecharon a muchas almas, e tú reçibirás merçed por ellas, mas a mí non pueden aprovechar esas nin otras. E de aquí es lo que en el sexto capitulo de la primera Epistola a los de Corintio dize: Los adulteros non poseerán el Reino de Dios. E en el terçio deçimo a los judios dize: A los adulteros juzgará Dios. (Mohedano Hernández 1951, 19)

La dureza del relato no radica en la condena del acto sexual en sí, sino en la imposibilidad de salvación del alma adúltera a través de obras piadosas o plegarias, mostrando la confesión como única vía de redención posible ante el carácter devastador del deseo carnal. Esta narración no es trivial, pues responde a la implementación del canon 21 del IV Concilio de Letrán, que exigía a todos los miembros adultos de la Iglesia participar en el sacramento de la penitencia y confesarse anualmente durante la Semana Santa (Resnick 2019, 293). Esta medida no fue aceptada fácilmente ni se extendió por Europa con la misma rapidez.¹² Además, la ingente cantidad de trabajo que los sacerdotes locales tenían que afrontar durante una semana del calendario litúrgico obligó a ordenar asistentes y coadjutores para escuchar confesiones e imponer penitencias (Resnick 2019, 294). No obstante, el obispo de Lincoln, Roberto Grosseteste, se quejaba de que algunos sacerdotes delegaban indebidamente esta tarea a sus diáconos al verse desbordados por la gran cantidad de fieles que acudían a confesarse (Mantello & Goering 2010, 188), por lo que fue necesario la incorporación de frailes de órdenes mendicantes como confesores.¹³ Por ello, cobra pleno sentido el hecho de que el *Speculum laicorum* fuese redactado por un franciscano, puesto que la obra refleja la función pastoral de esta orden en la instrucción moral y penitencial de los laicos.

Continuando con el adulterio, era un asunto que causaba una gran preocupación en la Edad Media al ser considerado un delito sexual, según el derecho canónico, junto con la bigamia, la violación, la prostitución y el proxenetismo, entre otros (Brundage 1987, 207).

una comunidad religiosa cuya identidad aún desconocemos.

¹² Para profundizar en el estudio de la confesión y su tardía implantación en la Península Ibérica, véase Mackay, Angus & McKendrick, Geraldine. "Confession in the *Cántigas de Santa María*." *Reading Medieval Studies* 5 (1979): 71-88.

¹³ El propio Grosseteste solicitó la colaboración de Jordán de Sajonia, maestro general de la Orden Dominicana, y de Elías, ministro general de la Orden Franciscana, para que sus frailes contribuyeran en la labor pastoral de "predicar la palabra de Dios, escuchar confesiones e imponer penitencias", pues, según afirmó, "no conozco a nadie que desempeñe estas y otras funciones con tanta eficacia como sus frailes" (Mantello & Goering 2010, 160-161).

Si bien las fantasías adúlteras eran ofensas espirituales que debían de ser reparadas por medio de la confesión y penitencia, los actos adúlteros solían conllevar castigos físicos, a menudo acompañados de con algún tipo de humillación pública. Por ejemplo, los varones infieles podían ser azotados en público, mientras que a las mujeres se les imponía el rapado de la cabeza como signo de deshonor. Estas penas públicas demostraban a la comunidad las terribles consecuencias de los delitos sexuales y, según esperaban las autoridades eclesiásticas, podían disuadir a otros de seguir su vergonzoso ejemplo (Brundage 2018, 330-331). En otras ocasiones, el adulterio podía conllevar la excomunión, la muerte, el exilio, la separación matrimonial si el cónyuge inocente así lo deseaba y la prohibición de futuros matrimonios entre el adúltero y su amante, incluso después de la muerte de su anterior cónyuge (Brundage 1987, 208).

De ahí que los manuales de instrucción moral advirtieran de manera reiterada sobre los peligros del adulterio. Al comienzo del capítulo cuarto del *Espéculo de los legos* se recoge una definición que ahonda en la gravedad del pecado y sus consecuencias:

El adulterio, segund dize el Maestro de las sentençias, es ayuntamiento non convenible con muger casada. E es dicho adulterio quebrantamiento de lecho ageno, del qual vienen quatro cosas, conviene a saber: traspasamiento de la ley divinal, e quebrantamiento de la fe, e cometimiento de furto e afijamiento de heredero ageno. [...] E siguese adelante. Lo primero fue non creible a la ley del muy alto, e lo segundo desanparo al su varon, e lo terçero fizo fornicacion en adulterio, e lo cuarto estableçio fijos de otro varon. E nota que al traspasador de la ley es debido quemamiento e al quebrantador de la fe arrastramiento asi como a traidor, e al ladron enforcamiento, e al fazedor de engaño encarcelamiento perdurable. Dize en el sexto de los Proverbios: El que es fornicador perderá la su alma quanto a lo primero, e allega para si torpedat e aborreçimiento quanto a lo segundo e terçero, e el su denuesto non será destruido quanto a lo cuarto (Mohedano Hernández 1951, 17).

El *Espéculo* no solo define el adulterio como “ayuntamiento non convenible con muger casada”, sino que es un acto que trasciende lo sexual: se trata de un delito contra Dios, contra el marido, contra el orden social y contra la legitimidad de la descendencia. A ello se suma la equiparación de cada transgresión con castigos ejemplares como la hoguera, el arrastre, la horca o el encarcelamiento, situando al adulterio al mismo nivel que la traición o el fraude. Por tanto, la problemática del adulterio no reside tanto en la unión ilícita como en la irreversibilidad de sus consecuencias espirituales y sociales.

Este tipo de actos estaban estrechamente ligados con el pecado de la lujuria.¹⁴ En el capítulo cincuenta y tres del *Espéculo*, la lujuria se define como “un derribamiento desenfrenado e deleznable del corazón que desçiende de los deseos suzios” (Mohedano 1951, 248). San Agustín de Hipona afirmó que el sexo y la lujuria eran consecuencias naturales de la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén, quienes tomaron conciencia

¹⁴ De acuerdo con el *Espéculo de los legos*, el vino constituye una de las causas principales de la lujuria (Mohedano 1951, 5). Para un análisis más detallado acerca de la relación entre vino y lujuria, así como de las normas de conducta destinadas a su control, véase Alvar Ezquerro, Carlos & Alvar Nuño, Guillermo. *Normas de comportamiento en la mesa durante la Edad Media*. Madrid: Sial Ediciones, 2020; Alvar Ezquerro, Carlos & Alvar Nuño, Guillermo. “El mayor peligro: el vino.” En Marcella Trambaioli y Elisa Borsari eds. *El vino / mueve la primavera... ensayos sobre literatura, historia, identidad y patrimonio II*. Berlín: Peter Lang Verlag, 2023. 57-76; Alvar Nuño, Guillermo. “Ne dicaris vinosus: el vino en la creación de maneras de comportamiento en la mesa (siglos IX-XII).” En Luís Correia de Sousa, Margarida Esperança Pina y Rosário Paixão eds. *Vinum vita est. Culturas da Vinha e do Vinho: Entre o Mediterrâneo e o Atlântico*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2023. 17-33.

del nuevo impulso generado por su acto de rebelión y esto los llevó a una búsqueda insaciable de satisfacción sexual (Bullough 1977, 186). Siguiendo la doctrina teológica de Gregorio de Nisa, quien afirmaba que el hombre sería capaz de comprender con mayor claridad la realidad del mundo, la divinidad y el ser humano si se libraba de las pasiones desordenadas,¹⁵ san Agustín llegó a la conclusión de que la lujuria y el sexo eran deseos bajos que necesitaban ser purificados del corazón para conocer a Dios¹⁶ (Tellez Maqueo 2020, 349).

Curiosamente, aunque ambos sexos podían caer en este pecado, los hombres de la iglesia concebían al género femenino como el origen del pecado original y la rebelión (Ranke-Heinemann 1994, 185). Por ende, cuando el hombre lograba resistirse ‘virilmente’ a las tentaciones femeninas, se consideraba que este podía alcanzar la salvación (Duby 1998, 64). Esta concepción de la mujer como causa de la concupiscencia y, en consecuencia, de la caída espiritual masculina, encuentra un claro eco en el *Espéculo de los legos*:

E lo terçero, la luxuria es de foir porque es muy dañosa al omne por tres cosas. La primera porque enlaza e encadena la alma, segund aquello que dize Salamon en el sexto capitulo de los Proverbios: La muger roba la alma preçiosa del varon. [...] E por ende es de fuir la fornicacion porque, como es dicho a los siete capitulos de los Proverbios, la muger sale a resçebir al varon en apostura de mala muger para enlazar la su alma (Mohedano 1951, 249)

Desde Tertuliano,¹⁷ los Padres de la Iglesia presentaban a la mujer como una figura alegórica vinculada al pecado, la lujuria y la corrupción moral del hombre, convirtiéndola en un símbolo recurrente de la fragilidad espiritual y del peligro de la concupiscencia

¹⁵ El siguiente texto sintetiza el pensamiento de Gregorio de Nisa al respecto: “Pues ¿cómo podrá el alma mirar con ojos limpios hacia la luz inteligible, si ella está aprisionada en lo bajo por el placer de la carne y tiene su deseo embargado por las pasiones humanas cada vez que deja a su inclinación que se abaje hacia las cosas desordenadas como consecuencia de una opinión errada y carente de formación? Los ojos de los cerdos, orientados hacia el suelo por la naturaleza, no tienen la experiencia de las maravillas celestes; tampoco el alma cuyo cuerpo la arrastra hacia abajo podrá mirar al cielo y a las hermosuras de lo alto ya que está volcada hacia lo bajo y animal de la naturaleza” (Mateo-Seco 2000, 74-75).

¹⁶ Dice san Agustín en el sermón 261.4: “¿Quieres ver? Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Piensa primero en purificar el corazón; sea ésta tu ocupación, convócate a esa tarea; aplícate a esta obra. Lo que quieres ver es puro, e impuro aquello con que quieres verlo. Consideras a Dios como una luz apta para estos ojos, inmensa y múltiple; aumentas los espacios a placer; donde no quieres no pones límites y donde quieres los pones. Se trata de fantasías e impurezas de tu corazón. Quítalas, elimínalas. Si te cayera tierra en el ojo y quisieras que te mostrase la luz, tus ojos buscarían, antes de nada, quien los limpiase. Muchas son las impurezas que hay en tu corazón. Una, y no pequeña, es la avaricia que hay allí. Almacenas lo que no podrás llevarte contigo. ¿Ignoras que, cuando acumulas, traes barro a tu corazón? ¿Cómo podrás ver, pues, lo que buscas?” (De Luis 1983, 646-647).

¹⁷ Tertuliano expone una visión profundamente crítica hacia la mujer, presentándola como heredera directa de la culpa de Eva y responsable de la continuidad de su falta (cfr. Parmentier 2022). Según su planteamiento: “Se présentant partout comme une Ève pleurante et repentante pour mieux expier et racheter par toute sa mise ce qu’elle tient d’Ève: la honte de la première faute et le reproche d’avoir perdu le genre humain. [...] Et toi ignores qu’Ève, c’est toi? Elle vit encore en ce monde, la sentence de Dieu contre ton sexe. Vis donc, il le faut, en accusée. C’est toi la porte du diable; c’est toi qui as brisé le sceau de l’Arbre; c’est toi qui la première as déserté la loi divine; c’est toi qui es venue à bout si aisément de l’homme, l’image de Dieu” [Presentándose en todas partes como una Eva llorosa y arrepentida para expiar y redimir mejor con todo su empeño lo que tiene de Eva: la vergüenza del primer pecado y el reproche de haber perdido a la humanidad. [...] ¿Y tú no sabes que Eva eres tú? Ella sigue viva en este mundo, la sentencia de Dios contra tu sexo. Vive, pues, como acusada. Tú eres la puerta del diablo; tú rompiste el sello del Árbol; tú fuiste la primera en abandonar la ley divina; tú venciste tan fácilmente al hombre, la imagen de Dios] [Traducción de la autora] (Turcan 1971, 43-45).

(Owusu-Gyamfi & Dei 2022, 3). En las líneas anteriores, la mujer aparece descrita como una figura que “roba el alma preciosa del varón” y que tiende un lazo espiritual con engaños y artificios que conduce a la perdición. De este modo, la fornicación se concibe como un debilitamiento del libre albedrío, en la medida en la que el varón queda sujeto a la tentación femenina y, por lo tanto, lo destruye y lo aparta de Dios (Brozyna 2005, 24). Con este tipo de pasajes, se buscaba advertir a laicos y clérigos de que el acto sexual ilícito no constituye únicamente un daño para el cuerpo, sino también una agresión contra el alma, razón por la cual la fornicación debe ser evitada y, por extensión, la mujer también. Asimismo, los hombres de iglesia afirmaban que, al descender de Eva, las mujeres eran lujuriosas por naturaleza, lo que las conducía inexorablemente al adulterio.¹⁸ Es por ello que el varón tenía la responsabilidad moral de custodiar el cuerpo de su mujer.¹⁹

Así pues, al alegar que la mujer es más propensa a la lujuria y débil frente a los deseos de la carne, su honor y el de su familia reside en su castidad. Según el *Espéculo de los legos*, la castidad es “abstinençia del ayuntamiento carnal por amor del Criador” y puede manifestarse de tres formas: virginal, la propia de las viudas y la marital (Mohedano 1951, 58-59). Esta clasificación nació del deseo de los predicadores medievales de dirigirse a las mujeres con la intención de establecer valores y modelos de conducta que sirviesen para todas ellas. Previamente, cuando el dominico Humberto de Romans decidió que era necesario predicar de distinto modo a los diversos tipos de mujeres, su manual se llenó de tantas clases de mujeres como nunca antes se había visto: las religiosas, que se distinguían en benedictinas, cistercienses, dominicas, franciscanas, humilladas, agustinas, chicas que se educaban en los monasterios y beguinas; y las laicas, entre las que había nobles, burguesas ricas, solteras, sirvientas en casas de familias ricas, mujeres pobres que vivían en pequeñas aldeas rurales, meretrices, etc. Esta proliferación de tipos generó la necesidad de simplificar las clasificaciones. Así pues, aunque autores como Francisco de Barberino²⁰ elaboraron tipologías ricas y detalladas que reflejaban fielmente los diferentes tipos de mujeres de la época, muchos predicadores optaron por un modelo más sencillo.²¹ Por ejemplo, Alain de Lille organizó a las mujeres en base al criterio moral de la castidad. De este modo, separó en primer lugar a las castas de las lujuriosas y, entre las castas, a las vírgenes, viudas y casadas (Casagrande 2018, 87-88).

El *Espéculo* dice de esta clasificación:

E son tres maneras de castidad. La primera es virginal e esta se declara asi: La virginidad es pensamiento perdurable de non corrupcion en la carne corronpible, que quiere dezir que es proposito de guardar la entregedad de la carne perdurablemente. [...] E esta castidad es más esçelente que las otras. Onde sant Ambrosio sobre aquello del setimo capitulo de la primera Epistola a los Corintios, bueno es al omne ser asi, dize: Sobrepuja la virginidad a la condiçion de la natura humanal, porque por ella semejan los omnes a los angeles. Onde dize Damaçeno

¹⁸ La fidelidad conyugal como deber se aplicaba con mayor rigor a las mujeres que a los hombres. Si una mujer era sorprendida cometiendo adulterio era severamente castigada, acarreado en algunos casos la muerte de la culpable y de su amante (Opitz 2018, 309).

¹⁹ De acuerdo con Georges Duby (1998, 122): “El honor del matrimonio está amenazado por la lujuria, sobre todo por el adulterio, ‘que es el diablo’. Mucho más grave cuando es la esposa quien lo comete ya que, entonces, además es un robo. A diferencia de los hombres, las mujeres no tienen la propiedad de su cuerpo.”

²⁰ Para saber más sobre su clasificación, véase Sansone, Giuseppe E. *Reggimento e costumi di donna. Francesco da Barberino*. Roma: Zauli, 1995.

²¹ Este modelo tuvo tanto éxito que, entre finales del siglo XII y comienzos del XIV, las vírgenes, las viudas y las mujeres casadas se impusieron como las principales interlocutoras de predicadores y de moralistas, hasta el punto de ser criticado por Christine de Pizan en *La Cité des Dames*. Para saber más, véase Lemarchand, Marie-José ed. *Cristina de Pizan. La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela, 2025.

en el cuarto libro en el centesimo sexto capitulo: La virginidad de los angeles es condiçion de la su natura. E sant Agustin dize en el libro del Bien de la virginidad: La virginidad es razon angelical e pensamiento de non corrupçion perdurable en la carne corronpible. [...] La segunda castidad es de las viudas e esta es mediana e es alabada en el quinto deçimo de Judich, a do fue dicho a Judich: Confortado es el tu coraçon porque amaste la castidad e non conosçiste a otro varon despues del primero e tu seras biendicha para sienpre jamas. [...] La terçera castidad de la maridada e entre las otras es más baxa, e esta ha quatro atenpramientos de la su guarda. El primero es la razon, que quiere dezir que non se faga la obra carnal si non por razon de engendrar e criar a onra de Dios o de esquivar la fornicaçion o de dar el debdo. E el segundo atenpramiento es que se faga en tienpo convenible, non en tienpo que a la muger suziedad nin en fiesta. E el terçero atenpramiento es el logar, conviene saber, que non se faga en logar santo. El cuarto atenpramiento es la manera, conviene saber, que se faga en vaso ordenado (Mohedano 1951, 59-60).

La castidad del alma difiere en vírgenes, viudas y mujeres casadas, puesto que la castidad de sus cuerpos es diferente. El cuerpo inmaculado de las vírgenes les permite una adhesión plena a la vida espiritual, mientras que para las viudas y las mujeres casadas, cuyos cuerpos han sido de algún modo afectados por las exigencias de la carne, dicha unión con lo divino se presenta como una meta más distante o de más difícil alcance, ya que la huella corporal limita o entorpece la ascensión del alma. Por lo tanto, el estado virginal era la condición más excelente; el conyugal, el más bajo y peligroso y el estado de viudez se colocaba a mitad de camino (Casagrande 2018, 95).

La virginidad era el estado de no haber tenido nunca actividad sexual; era un estado de integridad y pureza, que conllevaba la promesa de una recompensa cien veces mayor en el cielo, superior a todos los demás estados. Podía entenderse tanto física como espiritualmente, aunque lo ideal era que ambas coexistieran (Cullum 2014, 228). Dentro de la jerarquía moral basada en la castidad, las vírgenes ocupaban el mismo lugar que las reinas en la jerarquía social. Las vírgenes eran figuras inalcanzables por el nivel de excelencia y de superioridad en el que se encontraban, encarnando del modo más completo y perfecto los valores morales a los que todas las mujeres debían aspirar (Casagrande 2018, 96).

A continuación, encontraríamos las viudas. Al haber renunciado al placer carnal, las viudas eran vistas como guías espirituales sabias y virtuosas de aquellas mujeres jóvenes o próximas a casarse, que no siempre eran capaces de controlar su lívido sexual. No obstante, esto no siempre era así, dado que muchas de ellas no habían abandonado su vida pecaminosa, dando origen a la figura de la vieja alcahueta que podía llevar por el camino del libertinaje a las jóvenes incautas. Además, las viudas eran junto a las mujeres célibes las únicas que se encontraban fuera de la tutela masculina, pudiendo desempeñar tareas y funciones que previamente habían sido desempeñadas por su marido o padre (Arias 2019, 15), adquiriendo una autonomía que también podía ser temida. No obstante, como Opitz (2018, 303) apunta, si bien las mujeres perdían con la muerte de su esposo a su amo y señor, desde el punto de vista jurídico, esto no significaba que fueran más libres. Las viudas que aún se encontraban en edad de contraer matrimonio rara vez permanecían mucho tiempo sin un esposo, especialmente si poseían bienes o tierras. La limitada libertad que disfrutaban, particularmente aquellas de la nobleza, radicaba en la posibilidad de elegir a su futuro marido, aunque dicha elección se restringía a escoger entre dos o tres candidatos designados por su familia. En suma, el estado de celibato al que se accedía después del matrimonio podía permitirles a las viudas recuperar en cierta manera la

virginidad perdida e, incluso, llegar a ser admiradas o consideradas santas (Dalarun 2018, 37-50).

Por último, las mujeres casadas ocupaban el estrato más bajo dentro de esta jerarquía, ya que, si la castidad representaba el ideal al que todos debían aspirar, el matrimonio se concebía como su opuesto, al asociarse con la lujuria y el pecado (Duby 1993, 60). Únicamente aquellas mujeres que no mantenían relaciones sexuales con sus esposos y se limitan a un uso parsimonioso del sexo en el interior del matrimonio y en función de este eran consideradas virtuosas.

En definitiva, la reflexión sobre la castidad, ya sea en los textos teológicos o en los textos pastorales, se traduce casi siempre en la ejemplificación de las tres formas posibles de castidad que practican las vírgenes, las viudas y las mujeres casadas. Casagrande (2018, 94) plantea que la victoria de la castidad sobre la concupiscencia parece adquirir un valor universal precisamente por haberse alcanzado en el terreno considerado más arduo: el de la mujer, quien ha sido representada tradicionalmente como el componente de la humanidad más proclive a la lujuria y más vulnerable ante los deseos carnales. En este sentido, las mujeres se convierten en un espacio simbólico y experimental donde la sociedad proyecta, ensaya y verifica su particular concepción de la sexualidad.

Si bien la exhortación a preservar la virginidad y la castidad se dirigía de manera reiterada y prioritaria a las mujeres, también se recomendaba a los hombres y se volvió una exigencia para los clérigos, aunque inicialmente era una recomendación en la primera Epístola a los Corintios²². Es por ello que se recogen *exempla* como el 91, en el que se relata cómo una noche una mujer se mete en el lecho de san Bernardo con el fin de seducirlo, cuando este último aún era joven. Ante la amenaza de perder su pureza, Bernardo comenzó a gritar despertando a los que dormían en la casa. Cuando le preguntaron el motivo de tales gritos, respondió que se trataba de un ladrón que pretendía robarle su castidad, la cual guardaba como un tesoro. De esta manera, la narración convierte así la virtud de la castidad en una riqueza espiritual equiparable a los bienes materiales:

Leese en la Vida de san Bernardo que como fuese mançebo e una muger le viniese al lecho de noche, llamo con gran boz tres vegadas: Ladrones, ladrones. E como fuese preguntado de la conpañia de casa porque abia asi dado bozes e que ladrones eran, respondió: Era por çierto ladron que me queria robar la castidad que he guardado como tesoro preçioso (Mohedano 1951, 62).

En conclusión, el *Espéculo de los legos* se erige como un testimonio privilegiado de la pedagogía moral franciscana y, en particular, de la forma en que los discursos eclesiásticos sobre el cuerpo, la sexualidad y la pureza fueron trasladados al ámbito vernáculo para instruir a los laicos. A través de sus *exempla*, la obra configura un entramado de valores en el que el control del deseo carnal y la práctica de la castidad se convierten en pilares de la salvación individual y del orden social. La reiterada exaltación de la virginidad y la castidad como virtudes supremas responde a la voluntad de consolidar la autoridad moral del clero y de las órdenes mendicantes, a la par que se establece una jerarquía de género en la que la mujer se presenta como origen y vehículo del pecado, mientras que al hombre se le reserva el papel de guardián del honor y de la pureza espiritual de ambos.

²² De acuerdo con lo expresado en 1 Corintios 7:37 (NVI): “Pero el que se mantiene firme en su propósito y no está dominado por sus impulsos, sino que domina su propia voluntad y ha resuelto no casarse con su prometida, también hace bien.”

3. El *Speculum al joder*: un espejo para el cuerpo

“La naturaleza del hombre está constituida, ciertamente, por un espíritu, un alma y un cuerpo, y es necio excluir el cuerpo de la naturaleza humana” (Capanaga 1947, 716). La importancia del cuerpo fue destacada por el autor del *Speculum al joder*, quien se atrevió a redactar, o traducir al catalán, un tratado de consejos sexuales que entraba en abierta tensión con la moral cristiana, la cual consideraba los placeres mundanos como pecaminosos. Esta obra se encuentra recogida en un manuscrito de finales del siglo XIV o principios del XV, que actualmente se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 3.356). Cardoner i Planas (1973, 56) lo consideró una traducción del árabe o del hebreo, basándose en la afirmación de algunos estudiosos de que el *Liber de coitu* de Constantino el Africano²³ es el único tratado occidental de este género y en el hecho de que empiece con la expresión “Com dix Albufumet”. No obstante, Gimeno Betí (2014, 345-346) afirmó que parece más bien una obra en la que se han reunido fragmentos de traducciones del latín procedentes de varios autores, junto con algún material de la tradición erótica árabe, que una traducción al uso.²⁴

En las primeras líneas del *Speculum*, el autor o compilador explica que, harto de no encontrar ningún tratado que hable del *joder* le satisfaga, decide elaborar él mismo uno tanto para todos aquellos que pudiesen sentirse atraídos por los temas que allí se recogen como para los físicos y cirujanos:

Aunque dijo Albufumet que los libros que hablan de joder son muy abundantes, pero yo nunca hallo ninguno que me satisfaga, sino que los encuentro desviados y dispersos, de manera que hacían más daño que provecho. Por esto quiero hablar sobre este tema bien y cumplidamente, para que pueda entenderlo todo aquel que le interese, y que, además, también puedan aprovecharse los físicos, cirujanos y muchas otras gentes. Procuraré que no contenga largas disertaciones, sino que puedan aprovecharse por sus remedios y en beneficio de una obra mejor (Vicens 1994, 17).

Poco después, el autor o traductor del *Speculum* asumió el papel de editor, dividiendo esta obra en capítulos con el objetivo de ayudar al lector a encontrar rápidamente la información deseada. Esta reelaboración y organización responde al mismo impulso que llevó a otros escritores a reformular el material discursivo en traducciones comentadas, resúmenes o listas alfabéticas de fármacos y enfermedades: el propósito de facilitar a los laicos el acceso a los tratados médicos más importantes. La elevada demanda de obras médicas queda atestiguada por el hecho de que muchos de los primeros libros impresos en la Península Ibérica consistían en tratados vernáculos sobre la peste y en compendios de salud (Solomon 1994, 94-95).

El contenido del *Speculum al joder*, que estaba claramente dirigido a un público masculino, se estructura en dos grandes secciones. La primera mitad se compone de doce capítulos orientados a ofrecer consejos de tipo terapéutico, profiláctico e higiénico. Por otro lado, la segunda mitad se subdivide, a su vez, en dos apartados: el primero se dedica a describir el comportamiento femenino en el ámbito amoroso y a establecer ciertos

²³ Para un estudio detallado del *Liber de coitu*, véase Montero Cartelle (1987); en cuanto a la obra árabe original en la que se basó Constantino, consúltase Montero Cartelle (1988).

²⁴ Gimeno Betí (2014, 346) dijo sobre las fuentes del *Speculum al joder*: “Las fuentes literarias del *Speculum* aún no se han acabado de aclarar, pero casi todos los estudios están de acuerdo con esta idea. Otra cuestión es saber quién escribió nuestro tratado, es decir, llegar a descifrar la procedencia geográfica del compilador del manuscrito. [...] Nuestra hipótesis de partida la sitúa en el catalán nororiental o quizá en el balear, de acuerdo con muchos rasgos lingüísticos propios de estas zonas.”

cánones de belleza, mientras que el segundo se centra en exponer una veintena de posiciones para la práctica del acto sexual. Sin embargo, esta segunda mitad es silenciada en la introducción, ya que solo se recogen los doce primeros capítulos correspondientes a la primera sección:

- El primer capítulo trata de los daños que se ocasionan por joder mucho.
- El segundo capítulo trata de los remedios para los daños causados por joder mucho.
- El tercer capítulo trata del cuándo y cómo los hombres deben joder y protegerse del daño que por ello pueda resultar.
- El capítulo cuarto trata de las razones y los síntomas que se presentan a los hombres, por los cuales deben dejar total o parcialmente de joder.
- El capítulo quinto trata de las curas que son necesarias para estos males.
- El capítulo sexto trata de cómo producir esperma, de aumentarla, de espesarla y de diluirla, según el provecho y la fuerza que da al joder.
- El capítulo séptimo trata de las viandas y medicinas simples que aumentan el semen, e intensifican o aminoran el joder.
- El capítulo octavo trata de las medicinas compuestas que benefician y engendran la esperma, y de las medicinas y lavativas que incitan al joder.
- El capítulo noveno trata de los ungüentos que enderezan y dan fuerza al miembro.
- El capítulo décimo trata de las viandas que ayudan a joder.
- El capítulo undécimo trata de las viandas que ayudan a joder y de los sistemas para desearlo o aborrecerlo.
- El capítulo duodécimo trata de las medicinas que dan placer, excitan, aumentan el deseo y perfuman (Vicens 1994, 18-19).

Teresa Vicens (1994, 12) plantea que se trataría de una treta del traductor para hacer pasar como un simple libro de medicina, donde se cita a Hipócrates y Galeno, un tratado de consejos a los hombres para disfrutar en las relaciones sexuales con las mujeres, sin olvidar de que también estas queden satisfechas.

En una época marcada por la condena eclesiástica del placer sexual, el *Speculum* desafía la doctrina oficial señalando que los hombres pueden encontrar placer y salud en las relaciones sexuales: “Si quiere practicarlo, para conservar la salud, debe hacerlo cuando tenga gran deseo y sienta pesadez en el cuerpo y en los cojones. Y cuando se hace así, los hombres encuentran placer y salud” (Vicens 1994, 29). De igual forma, el compilador condena a aquellos que dicen que la abstinencia es buena, dado que afirma que privarse de esta práctica podría ocasionar severos daños, malestares o, incluso, la muerte:

Algunos dijeron que en ningún tiempo era bueno joder. Los que tal dijeron, dijeron gran mentira, si no, que vean lo que dijeron los sabios Hipócrates y Galeno: Galeno dijo en la sexta práctica de su libro de los miembros compuestos, que los hombres jóvenes que tienen mucha esperma, si tardan mucho en joder les pesa la cabeza, se calientan y pierden el hambre, y, por consiguiente, mueren. Yo mismo he visto hombres que, teniendo mucha esperma, por santidad se privaban de joder, y se les enfrió el cuerpo, perdieron los movimientos y, tristemente, también la razón, volviéronse locos y perdieron el hambre. También vi a un hombre que dejó de joder: antes, cuando lo hacía, comía bien y estaba sano; pero después que lo dejó no podía comer y si comía era muy poco, no podía digerir, sentía náuseas, y

tenía indicios de locura; luego volvió a joder y se curó, le desaparecieron todos los males (Vicens 1994, 30).

A continuación, siguiendo las enseñanzas de Galeno,²⁵ enumera las ventajas que puede tener el sexo para la salud masculina:

En otro libro dijo que joder cuando se está fuerte es beneficioso para los humores, pues expulsa la humedad demasiado caliente, que se engendra en el cuerpo por fiebre y otros males. Por otra parte vemos que cuando la esperma es muy abundante en el cuerpo y no se expulsa, se espesa y se calienta y por ello se produce ardor de corazón, estrechez de pecho, malos pensamientos, tristeza y vacío mental. [...] Para esta enfermedad no hay otro remedio que joder (Vicens 1994, 30-31).

Esto se contraponen con la visión de castidad y pureza que los hombres de iglesia predicaban. Duby (1993, 51) señaló que la concepción negativa de la sexualidad y, por ende, del matrimonio, se originó en el siglo X como consecuencia del declive de la autoridad carolingia y el progresivo auge del nuevo Monacato. En este contexto, la figura del monje célibe se consolidó²⁶ como el ideal de santidad. Este fenómeno contribuyó a la consolidación de la idea de que la sexualidad implicaba una imperfección mayor en comparación con la castidad.

La visión negativa del matrimonio se vio alimentada por autores como san Jerónimo, quien afirmaba que, tras la expulsión de Adán y Eva del Edén, toda unión conyugal estaba maldita. En una línea similar, Gregorio Magno consideraba que la sociedad estaba dirigida por los prelados y se dividía en dos grupos: por un lado, la élite de los continentes, aquellos que sabían resistir las tentaciones de la carne; por otro, los cónyuges, hombres y mujeres que no habían renunciado al matrimonio y que, por ello, eran considerados inferiores y despreciables. En esta perspectiva, el vínculo matrimonial quedaba inevitablemente mancillado por el placer, pues desde el pecado original ya no existía cópula sin él, signo de que el ser humano había perdido el dominio del espíritu sobre el cuerpo (Duby 1993, 18).

No obstante, mientras que numerosos textos medievales²⁷ respaldan esta visión negativa y represiva de la sexualidad y proclamaban que la continencia constituía un don de la gracia divina (Karras 2005, 1), por el contrario, el *Speculum* indica que Galeno destacó ciertos beneficios²⁸ que la práctica sexual podía aportar a los hombres:

²⁵ Galeno aludió a los hábitos sexuales de los cristianos de la siguiente manera: “Su desprecio por la muerte se nos hace patente todos los días, e igualmente su abstención de copular. Pues no solo cuentan con hombres que se abstienen de copular toda la vida, sino también con mujeres” (Walzer 1949, 15).

²⁶ El ideal de vida célibe y ascética, aunque constituye una presencia constante y sugestiva a lo largo de buena parte de la Alta Edad Media, no presenta un perfil definido ni sistemático como el que posteriormente caracterizaría al monacato benedictino en Occidente. Del mismo modo, la idea de la virginidad perpetua, pese a suscitar un notable entusiasmo entre numerosos autores de finales del siglo III y del IV, solo aparece formulada de manera intermitente y nunca llega a consolidarse como un concepto inequívocamente vinculado a la castidad femenina, tal como ocurriría en otras etapas, tanto en el ámbito pagano como en la tradición cristiana posterior (Brown 1993, 11).

²⁷ A lo largo de la Edad Media circularon diversas recopilaciones de sentencias y episodios atribuidos a los monjes de la Antigüedad tardía, también conocidos como Padres del Desierto, que practicaban el monacato eremítico, viviendo en celdas individuales, o el monacato cenobítico, organizado en comunidades en el desierto egipcio. Estos textos se tradujeron al latín y luego a las diversas lenguas vernáculas europeas, los cuales alcanzaron gran popularidad durante la Edad Media (Karras 2005, 1).

²⁸ Galeno aseguró que la práctica sexual resultaba beneficiosa tanto para los hombres como para las mujeres y advertía que la abstinencia podía derivar en diversos trastornos de salud: “In particular, he is concerned

Además dijo Galeno en el libro del *Arte Práctica*, que joder beneficia mucho a los hombres jóvenes, pues aligera la pesadez, seca el cuerpo, esclarece el entendimiento, quita pensamientos y calma las iras. Por ello es muy bueno para los melancólicos y los locos, y es buena medicina para las enfermedades de la flema; a muchos hombres flemáticos les favorece: comen mucho y digieren bien (Vicens 1994, 31).

Este texto no solo entra en tensión con los valores tradicionales de la virginidad y la castidad, sino que cuestiona a su vez los principios cristianos del matrimonio como institución ordenada a la procreación y a la unión indisoluble de los cónyuges. En efecto, la cita del *Speculum*: “Además, dijo Galeno en otra parte, que esclarece el pensamiento, calma el consejo, y suaviza el amor del enamorado, aunque no lo haga con su enamorada” (Vicens 1994, 31), introduce una dimensión en la que la sexualidad se concibe más allá de la pareja legítima. De este modo, la tradición galénica se sitúa en un terreno ambiguo: por un lado, reconoce los efectos fisiológicos y psicológicos del deseo; por otro, ofrece una suerte de justificación médica o filosófica que relativiza la rigidez moral del discurso eclesiástico medieval. Tal desplazamiento revela cómo, en determinados textos de Galeno, la corporalidad y el deseo amoroso podían ser interpretados como elementos sujetos a un equilibrio racional, más que como peligros absolutos para la vida espiritual (Ahonen 2017, 17-18).

Pese a que tales planteamientos se oponían a la doctrina dominante entre los hombres de iglesia, en particular a la de los Padres de la Iglesia, quienes concebían la sexualidad como una realidad peligrosa, enfermiza y pecaminosa de la que convenía apartarse, algunos tratadistas de la Baja Edad Media como Guillermo de Saliceto, Arnau de Vilanova o Bernardo de Gordonio, comenzaron a reflexionar sobre los aspectos beneficiosos de la sexualidad, siempre que esta se practicase con moderación y dentro del marco matrimonial.²⁹ Incluso el dominico Alberto Magno en su *Summa Theologiae*

about the adverse effects of sexual abstinence. If seed is not ejected, it accumulates in the reproductive tract, imposing its qualities on the whole body and causing serious health problems, as I have described above. Of women, widows are at a particular risk. Evidently, Galen regards their plight as a regrettable social reality and suggests no cure, even though the story of the ‘hysterical’ widow cured of her ‘neurotic tensions’ by a powerful orgasm could be read as coy endorsement of female masturbation. [...] Still, he never suggests that we should seek to abstain for the benefit of our psychic health. Evidently, such abstinence is feasible, but it would, it seems, equal castration, or at least require constant physical exercise or other such activity. And Galen sees no merit in being a eunuch, an athlete or a manual labourer. He believes that sexual urges can be managed in a more rational and dignified way. If there is excess seed that needs to be evacuated, then evacuate it” [En particular, le preocupan los efectos adversos de la abstinencia sexual. Si el semen no se expulsa, se acumula en el tracto reproductivo, imponiendo sus cualidades en todo el cuerpo y causando graves problemas de salud, como he descrito anteriormente. Entre las mujeres, las viudas corren un riesgo especial. Evidentemente, Galeno considera su situación como una realidad social lamentable y no sugiere ningún remedio, aunque la historia de la viuda «histérica» curada de sus «tensiones neuróticas» por un poderoso orgasmo podría interpretarse como un tímido respaldo a la masturbación femenina. [...] Sin embargo, nunca sugiere que debemos buscar la abstinencia en beneficio de nuestra salud psíquica. Evidentemente, tal abstinencia es factible, pero parecería equivaler a la castración o, al menos, requeriría un ejercicio físico constante u otra actividad similar. Y Galeno no ve ningún mérito en ser eunuco, atleta o trabajador manual. Él cree que los impulsos sexuales pueden gestionarse de una manera más racional y digna. Si hay un exceso de semilla que necesita ser evacuada, entonces evacúela] [Traducción de la autora] (Ahonen 2017, 23-29).

²⁹ Durante la Baja Edad Media, el matrimonio fue adquiriendo cada vez más valor al considerar que su origen se remontaba al Jardín del Edén. Por ello, era percibido como una unión divina que no podía ser utilizado para la búsqueda de placer ni mucho menos para obtener un beneficio (Galiano Montesinos 2019, 132).

sostuvo que el placer sexual no fue una consecuencia del pecado original (Bazán Díaz 2008, 170).

En la segunda parte del *Speculum al joder*, tras exponer los diversos alimentos, ungüentos y remedios que favorecen la producción de semen y la erección del miembro viril, el tratado se detiene en la descripción de las conductas y costumbres femeninas, subrayando que el conocimiento de estas resulta imprescindible para alcanzar el amor de las mujeres:

El que quiera conseguir el amor de las mujeres y que no le ocurra ningún daño, debe conocer sus maneras y sus costumbres; que las frecuente y las siga, para que las entienda y sepa qué es lo que más les vence al deseo. [...] Sabed que tanto los hombres como las mujeres sienten el deseo como el placer. Si el hombre fuera el más noble, el más gallardo, el más rico y el mejor en las gracias del mundo, pero no sabía esto, que la mujer siente deseo y placer, y no lo hiciera de obra, no conseguiría su amor. Y si fuera el más feo, el más desgraciado, el de peores gracias, pero quisiera seguir el deseo de la mujer, a uno así ella amaría, aunque fuera cautivo de los cautivos. Por eso quiero ahora deciros cuáles son sus costumbres, cuáles aquéllas que ellas quieren encontrar en los hombres, y cuáles las que aborrecen (Vicens 1994, 48-49).

El fragmento comienza subrayando la necesidad de una observación atenta: el hombre debe frecuentar y seguir a las mujeres con el fin de comprender qué es lo que las mueve al deseo. El verbo seguir aquí es revelador, pues denota no solo el acompañamiento, pero también una cierta imitación o adaptación del comportamiento masculino al femenino, lo que contrasta con otros discursos medievales más rígidos que sitúan a la mujer en un plano de pasividad.³⁰ De igual forma, la afirmación de que “tanto los hombres como las mujeres sienten el deseo como el placer” introduce un principio de simetría que, si bien no cuestiona las jerarquías sociales, sí reformula la dinámica amorosa: el éxito del varón no depende de su riqueza, nobleza o belleza, sino de su capacidad para satisfacer y corresponder el deseo femenino. De ahí la paradoja provocadora: incluso el hombre más feo y de peores gracias puede triunfar en el amor si atiende a esta dimensión.

Asimismo, el texto insiste en un aspecto central y poco habitual en manuales medievales de esta índole: el reconocimiento explícito del deseo femenino. Lejos de ocultar o minimizar el papel de la mujer en la experiencia erótica, el *Speculum* lo coloca en el centro de la interacción. El placer sexual se concibe, en este sentido, como un elemento de equilibrio social, dado que una comunidad en la que hombres y mujeres gocen sexualmente por igual será más sana que aquella en la que prevalezcan las restricciones o en la que el goce masculino se imponga de forma injusta sobre el femenino (Fernández Agis 1996, 66):

Cuando el hombre acaba tarde y la mujer pronto y a él le gustaría que acabaran a la vez, debe procurar poner toda su voluntad en el joder, en la belleza de la mujer, en su nobleza y en el momento de placer en que se encuentra; pues realmente no es agradable si los dos placeres no vienen a la vez.

³⁰ Para profundizar en el papel de la mujer en el ámbito matrimonial y en la organización feudal, consúltese L’Hermitte-Leclercq, Paulette. “Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII).” En George Duby & Michelle Perrot eds. *La Edad Media (Historia de las mujeres 2)*. Barcelona: Taurus, 2018. 225-274.

Cuando el hombre acaba pronto y la mujer tarde, esta se queda muy defraudada. Por ello cuando el hombre empieza a joder debe distraerse en otras cosas, y no pensar en lo que hace ni en el gusto que siente para que no acabe antes que lo haga la mujer (Vicens 1994, 58).

Esta visión se opone a la concepción generalizada de que el placer es ante todo del hombre, quienes tenían a su vez que controlar la sexualidad de sus esposas, perpetuando la idea de que la mujer debía ser vigilada y contenida para preservar el orden social y moral (Fernández Ramos 2025, 6). No es hasta finales del siglo XIII y comienzos del XIV que se produce un considerable desarrollo del arte erótico. Médicos como Magninus y Jean de Gaddesden propusieron consejos que podrían encontrarse en los manuales modernos de sexología. Por ejemplo, se describen con detalle las caricias destinadas a preparar a la mujer para la consumación del coito con el objetivo de alcanzar juntos el orgasmo. Incluso, Pedro de Abano había recomendado la excitación del clítoris, sin nombrarlo explícitamente, que era capaz de conducir a la mujer a un estado próximo al síncope (Thomasset 2018, 75).

La reflexión en torno a la búsqueda del placer no concluye en este pasaje. Después de describir al hombre y la mujer ideales, el texto continúa con la enumeración de veinticuatro posturas sexuales que, como señala el compilador, proporcionan gran deleite tanto a hombres como a mujeres:

La mujer debe poner sus manos en la verga cuando esta se introduce en el coño y procurar alzarse de nalgas para recibir bien el contacto, de modo que lo sientan los dos a la vez. Luego que se ponga completamente debajo de él, que se lo acerque y le ponga las manos debajo de sus lomos; que estreche las nalgas cada vez que él quiera sacar la verga. Estas cosas gustan mucho a los hombres y los dos sienten un gran placer. [...]

Las posiciones para joder son cinco: la primera, cuando yacen el hombre y la mujer; otra, cuando se ponen de lado, otra, estando de pie; y otra, cuando la mujer está encogida, levanta las piernas y las pone encima de las nalgas del hombre, entrelazándolas fuertemente. Esta es la forma que más suele usarse. (Vicens 1994, 59-60).

La descripción de las veinticuatro posturas sexuales lejos de constituir un mero inventario obsceno responde a una lógica tanto terapéutica como pedagógica. El tono técnico y sistemático con que se presentan aproxima el texto al ámbito médico, conectándolo a su vez con tradiciones eróticas árabes e indias donde los catálogos de posiciones tenían un valor didáctico. Sin embargo, lo más sorprendente es la insistencia en el placer compartido: el éxito de la unión no depende tanto de la potencia masculina como de la capacidad de satisfacer y corresponder el deseo femenino, lo que sitúa este tratado en una posición de ruptura frente a la doctrina eclesiástica de la época.

En definitiva, el *Speculum al joder* se erige como un texto paradójico. Bajo la apariencia de un manual médico, el *Speculum* introduce un discurso erótico que cuestiona los pilares de la moral cristiana medieval, relativiza la condena del placer sexual e incorpora de manera inédita la voz del deseo femenino. Su tono pragmático, técnico y aparentemente terapéutico encubre una reivindicación de la corporalidad que contrasta con la visión ascética dominante, mostrando cómo en los márgenes de la tradición galénica se abrían espacios de reflexión donde el goce, la salud y el equilibrio afectivo podían pensarse como dimensiones complementarias. Más allá de su contenido explícito, el tratado revela las fisuras de un sistema cultural en el que la medicina, la moral y la

experiencia amorosa entraban en conflicto, dejando entrever la posibilidad de un discurso alternativo sobre la sexualidad en la Baja Edad Media.

4. Conclusiones

Ambos textos, aunque contemporáneos en su compilación, siendo el *Espéculo de los legos* traducido al castellano hacia mediados del siglo XV y el *Speculum al joder* al catalán entre finales del siglo XIV y principios del XV, responden a concepciones opuestas sobre el papel del deseo sexual, la sexualidad femenina y la relación entre cuerpo y alma. No obstante, ambos reflejan un interés común por la pedagogía dirigida a los laicos y la preocupación por la transmisión de conocimientos prácticos.

En cuanto a sus destinatarios, tanto el *Espéculo de los legos* como el *Speculum al joder* parecen haber sido concebidos para un público laico que ya no dominaba el latín. Sin embargo, el *Espéculo* se dirige a un público mixto en un contexto litúrgico, mientras que, por el contrario, el *Speculum* está claramente orientado hacia los hombres y, más concretamente, hacia los médicos y aquellos curiosos interesados en esas prácticas. El primero busca instruir a los legos en la virtud cristiana, apartándolos de los peligros del mundo, y el segundo trata de dotarlos de herramientas prácticas para la vida cotidiana y la salud corporal. En ambos casos, la elección de la lengua vernácula cumple un papel crucial al facilitar el acceso al conocimiento y ampliar la audiencia más allá de los círculos clericales o universitarios. El hecho de que tanto la teología moral como la medicina erótica se expresen en lenguas romances indica una expansión del saber hacia ámbitos antes excluidos.

El contraste más evidente entre los dos tratados se encuentra en la concepción del cuerpo. En el *Espéculo*, el cuerpo es materia corruptible y un obstáculo para la salvación del alma. La carne representa la fragilidad del ser humano y su inclinación natural al pecado. De ahí que el texto insista en la represión del deseo, especialmente del sexual, considerado la manifestación más peligrosa de la concupiscencia. Por esta razón, la castidad aparece como la virtud suprema que permite al creyente dominar la bestia interior y acercarse a Dios. Todo exceso, incluso dentro del matrimonio, es presentado como una amenaza para la integridad espiritual. En el *Speculum al joder*, esta visión se invierte. El cuerpo deja de ser considerado un enemigo del alma al formar parte integral de la naturaleza humana. Lejos de ser un riesgo moral, la sexualidad se presenta como un fenómeno natural que debe entenderse y administrarse con sensatez. De esta forma, no existe una noción de pecado, sino de desmesura, por lo que el peligro reside en su abuso o en su omisión. Siguiendo los paradigmas de la tradición hipocrático-galénica, el texto defiende la utilidad del coito como forma de equilibrio de los humores y de mantenimiento de la salud. Este enfoque médico anticipa el giro humanista que siglos después celebrará la dignidad del cuerpo y la legitimidad del conocimiento natural.

En lo que respecta al matrimonio y la castidad, las diferencias son igualmente notables. El *Espéculo de los legos* entiende el matrimonio como remedio contra la concupiscencia, mientras que *Speculum al joder* se desentiende de la dimensión sacramental, afirmando que no importa si el coito ocurre dentro o fuera del matrimonio, siempre y cuando cumpla su función natural y se realice con moderación. En esta neutralidad médica resuena una visión pragmática de la sexualidad, donde la moral cede ante la necesidad de preservar la salud.

También aparecen discrepancias en la concepción del deseo femenino. En contraste con el *Espéculo de los legos*, que tiende a condenarlo al asociarlo con la imagen de la mujer pecadora, el *Speculum al joder* lo sitúa en el centro de la interacción sexual, considerándolo indispensable para el éxito de la unión. Esta atención a la reciprocidad sexual es innovadora, pues permite pensar la sexualidad como un espacio de negociación

y equilibrio afectivo, más allá de la simple obediencia a normas sociales y morales. En este sentido, el *Speculum al joder* ofrece una reinterpretación radical del papel de la mujer en el ámbito sexual, dotándola de presencia y reconociendo la necesidad de un equilibrio y moderación, lo cual contrasta con la visión jerárquica y punitiva del *Espéculo*.

Otro aspecto relevante es la autoridad que respalda cada texto. El *Espéculo* se apoya en la tradición eclesiástica, citando o parafraseando la *Biblia*, textos de los Padres de la Iglesia o de los Padres del Desierto, entre otros. En cambio, el *Speculum al joder* remite a la autoridad médica de Hipócrates y Galeno. Este desplazamiento de autoridad es sintomático del cambio de mentalidad que se inicia en la Baja Edad Media: la ciencia comienza a ofrecer respuestas en ámbitos que antes estaban reservados exclusivamente a la religión. No se trata de una oposición directa entre fe y razón, sino de un proceso de coexistencia y tensión en el que ambas pugnan por explicar el mismo fenómeno desde paradigmas distintos.

En última instancia, la comparación de ambos textos subraya que la educación sexual y moral medieval no era homogénea. Por el contrario, se trataba de un campo de saber diverso en el que convivían discursos normativos y alternativos, religiosos y médicos, ascéticos y pragmáticos. Mientras que el *Espéculo de los legos* consolidaba la visión cristiana del cuerpo como un instrumento de salvación o condena y el sexo como una amenaza para el alma, el *Speculum al joder* abría la puerta a un enfoque innovador, donde la salud, el placer y la satisfacción femenina adquirían relevancia, mostrando la flexibilidad y la riqueza del pensamiento medieval respecto al cuerpo y la sexualidad.

Obras citadas

- Ahonen, Marke. "Galen on Sexual Desire and Sexual Regulation." *Apeiron* 50/4 (2017): 449-481. DOI: <https://doi.org/10.1515/apeiron-2016-0043>
- Alvar Ezquerro, Carlos & Alvar Nuño, Guillermo. *Normas de comportamiento en la mesa durante la Edad Media*. Madrid: Sial Ediciones, 2020.
- Alvar Ezquerro, Carlos & Alvar Nuño, Guillermo. "El mayor peligro: el vino." En Marcella Trambaioli & Elisa Borsari eds. *El vino / mueve la primavera... ensayos sobre literatura, historia, identidad y patrimonio II*. Berlín: Peter Lang Verlag, 2023. 57-76.
- Alvar Nuño, Guillermo. "Ne dicaris vinosus: el vino en la creación de maneras de comportamiento en la mesa (siglos IX-XII)." En Luís Correia de Sousa, Margarida Esperança Pina & Rosário Paixão eds. *Vinum vita est. Culturas da Vinha e do Vinho: Entre o Mediterrâneo e o Atlântico*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2023. 17-33.
- Arias Fernández, Ana Isabel. "Las mujeres en la Edad Media: el caso de Egeria." *Argutorio: revista de la Asociación Cultural "Monte Irago"* 41 (2019): 15-20.
- Bazán Díaz, Iñaki. "El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión." *Cuadernos del CEMYR* 16 (2008): 167-192.
- Biblia. Nueva Versión Internacional*. Miami: Biblica. The International Bible Society, 1979 [2022].
- Bradley, Ritamary. "Backgrounds of the Title Speculum in Mediaeval Literature." *Speculum* 29/1 (1954): 100-115. DOI: <https://doi.org/10.2307/2853870>.
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik Editores, 1988 [1993].
- Brozyna, Martha A. *Gender and Sexuality in the Middle Ages: A Medieval Source Documents Reader*. North Carolina: McFarland, 2005.
- Brundage, James A. *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*. Chicago: University Chicago Press, 1987.
- . "Sin, crime and the pleasures of the flesh: the medieval church." En Peter Linehan, Janet L. Nelson & Marios Costambeys eds. *The Medieval World*. London/New York: Routledge, 2018. 329-344.
- Bullough, Vern L. "Sex Education in Medieval Christianity." *The Journal of Sex Research* 13/3 (1977): 185-196.
- Capanaga, Victorino et al. eds. *Obras de San Agustín. III: Obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- Cardoner i Planas, Antoni. *Història de la Medicina a la Corona d'Aragó*. Barcelona: Scientia, 1973.
- Casagrande, Carla. "La mujer custodiada." En George Duby & Michelle Perrot eds. *La Edad Media (Historia de las mujeres 2)*. Barcelona: Taurus, 2018. 84-121.
- Cullum, Pat. "'Give Me Chastity': Masculinity and Attitudes to Chastity and Celibacy in the Middle Ages." En Joanna de Groot & Sue Morgan eds. *Sex, Gender and the Sacred: Reconfiguring Religion in Gender History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.
- Dalarun, Jacques. "La mujer a ojos de los clérigos." En George Duby & Michelle Perrot eds. *La Edad Media (Historia de las mujeres 2)*. Barcelona: Taurus, 2018. 24-52.
- De Luis, Pío ed. *Obras completas de San Agustín. XXIV: Sermones (4.º) 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
- Dubin, Nathaniel E. ed. *The Fabliaux: A New Verse Translation*. New York: Liveright, 2013.

- Duby, George. *El caballero, la mujer y el cura: El matrimonio en la Francia feudal*. Barcelona: Taurus, 1993.
- . *Damas del siglo XII, 3. Eva y los sacerdotes*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Fernández Agis, Domingo. "El Kama-sutra español." *Historia claves* 64 (1996): 62-68.
- Fernández Ramos, Alba. "Representaciones medievales de la feminidad en 'Historia del Rey Transparente' de Rosa Montero." *Castilla. Estudios De Literatura* 16 (2025a): 126-151.
- . "El *Espéculo de los legos* en la predicación medieval castellana." *Specula* 14 (2025b): 1-26.
- Galiano Montesinos, José. "El matrimonio medieval. Entre la castidad y la familia." *Paratge: quaderns d'estudis de genealogia, heràldica, sigil·lografia i nobiliària* 25-26/32 (2019): 119-134.
- Gimeno Betí, Lluís. "El Lèxic mèdic català durant la baixa edat mijana: entre la terminologia popular i la culta. Materials per al seu estudi. El cas de l'*Speculum al Foder*." *Estudis Romànics* 36 (2014): 343-372.
- Karras, Ruth Mazo. *Sexuality in Medieval Europe*. London/New York: Routledge, 2005.
- Le Goff, Jacques & Truong, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Lemarchand, Marie-José ed. *Cristina de Pizan. La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela, 2025.
- L'Hermitte-Leclercq, Paulette. "Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)." En George Duby & Michelle Perrot eds. *La Edad Media (Historia de las mujeres 2)*. Barcelona: Taurus, 2018. 225-274.
- Mackay, Angus & McKendrick, Geraldine. "Confession in the *Cántigas de Santa María*." *Reading Medieval Studies* 5 (1979): 71-88.
- Mantello, Frank A. C. & Goering, Joseph eds. *The Letters of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- Mateo-Seco, Lucas F. ed. *Gregorio de Nisa. La virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva («Biblioteca de Patrística», n.º 49), 2000.
- Mohedano Hernández, José María ed. *El Espejuelo de los legos. Texto inédito del siglo XV. Edición, estudio e investigación de fuentes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.
- Montero Cartelle, Enrique ed. *Liber minor de coitu: Tratado menor de andrología: edición crítica, traducción y notas*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987.
- . "Sobre el autor árabe del *Liber de coitu* y el modo de trabajar de Constantino el Africano." *Medizinhistorisches Journal* 23/3 & 4 (1988): 213-223.
- Opitz, Claudia. "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)." En George Duby & Michelle Perrot eds. *La Edad Media (Historia de las mujeres 2)*. Barcelona: Taurus, 2018. 294-357.
- Owusu-Gyamfi, Clifford & Dei, Daniel. "Tertullian's moral theology on women and the accusation of misogyny." *Verbum et Ecclesia* 43/1 (2022): 1-8. DOI: <https://doi.org/10.4102/ve.v43i1.2384>
- Parmentier, Élisabeth. "Le renversement du péché originel par les théologien·nes féministes pionnières." En Bernard Hours, Frédéric Meyer & Sylvain Milbach eds. *Le péché originel XVIe-XXe siècles*. Lyon: LARHRA, 2022. 345-366. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.larhra.9381>.
- Péquignot, Stéphane & Perret, Noëlle-Laetitia. "Introduction." En Noëlle-Laetitia Perret & Stéphane Péquignot eds. *A Critical Companion to the 'Mirrors for Princes' Literature*. Leiden: Brill, 2022. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004523067_002

- Ranke-Heinemann, Uta. *Eunucos para el reino de los cielos: Mujeres, sexualidad e Iglesia católica*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- Resnick, Irvén M. "Learning from the Confessional in the Later Thirteenth Century: Contributions to Human Sexuality, Daily Life, and a Science of Nature." *Church History* 88/2 (2019): 293-315. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009640719001136>
- Rubial García, Antonio. "Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía." *Acta Poética* 20 (1999): 19-46.
- Sansone, Giuseppe E. *Reggimento e costumi di donna. Francesco da Barberino*. Roma: Zauli, 1995.
- Schmidt, Margot. "Miroir." En Marc Viller et al. eds. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 10, part II. Paris: Beauchesne, 1937-. Vols. 22. 1290-1303.
- Schmitt, Jean-Claude. *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.
- Solomon, Michael. "Translating Disease: The Vernacular Medical Treatise in the Late Medieval Kingdom of Aragon." *Livius. Revista de estudios de traducción* 6 (1994): 91-106.
- Thomasset, Claude. "La naturaleza de la mujer." En Georges Duby & Michelle Perrot eds. *La Edad Media (Historia de las mujeres 2)*. Barcelona: Taurus, 2018. 53-83.
- Turcan, Marie ed. *Tertullien. La toilette des femmes I*. Paris: Cerf (Sources chrétiennes 173), 1971.
- Vicens, Teresa ed. *Speculum al joder. Tratado de recetas y consejos sobre el coito*. Palma de Mallorca: Olaneta (Hesperus 50), 1978 [1994].
- Walzer, Richard ed. *Galen on Jews and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 1949.
- Whicher, George E. ed. *The Goliard poets: medieval Latin songs and satires*. New York: New Directions, 1949.